

見よ、神は谷中にあり（上）

——田中正造の解放神学——

栗 林 輝 夫

はじめに・オーソプラクシスと田中正造

明治中期から大正初めにかけて足尾鉾毒事件の闘いに生涯を賭け、その生を閉じた田中正造について、研究家林竹二は著書『田中正造の生涯』の中で、彼の最期を簡潔に次のように記述している。

正造は死に臨んで、木下尚江の介添えを乞い、そのまま息が絶えた。大正二年九月四日、正午であった。

枕頭に残された信玄袋の中には、日記三冊と「苗代水欠乏、農民寢食せずして苦心せる時云々」という長い題の付せられた分厚い草稿、新約全書一卷、帝国憲法とマタイ伝を白糸で綴り合せた小冊子、他に鼻紙少々、それに石ころ数箇があった。これがすべての所有物を捨てて七十二年を生き抜いた田中正

見よ、神は谷中にあり（上）

造の全財産であつた。⁽¹⁾

田中を知る荒畑寒村は、田中が臨終で残したものが頭陀袋内の聖書と数個の石ころだったことを「実に田中正造を象徴している」ようだと後に懷述している。田中が死の床に臨んで最期まで手放さなかったもの、それが帝国憲法と綴り合わさったマタイ福音書の小冊子や新約全書であつた事実は興味深い。田中は公害問題に警鐘を鳴らした先駆的エコロジストとして、また民衆的コンミュニオンを提唱した自由民権家として今日語りうるだけではない。谷中村での辛酸は田中の晩年をしてキリスト教の信仰に接近させ、その内実を深めさせた。そしてその「谷中の苦学」の中から得た知が田中に、ある種すさまじさを帯びた信仰、いや日本のキリスト教史上に特異な神学すら醸成していた。

しかし日本の神学界において、今も田中は知られざる人でありつづけている。キリスト教徒田中正造の名は、たとえば社会運動とキリスト教といったテーマのもとで論じられることはあつても、その信仰の内実⁽²⁾にいたっては、ついにまとまつた研究がなされてこなかつた。これはいったいどうしたことだろうか。

それには田中が洗礼を受ける機会を望みながら、結局それに至らず教会の正式会員にならなかつたということも一因しているかもしれない。だが田中正造の信仰にこれまで神学のメスが入ることがなかった最大の理由は、彼の信仰的断片を正統主義の神学の枠によって推し計ろうとしてきたからである。そしてもし田中の神学をそうした正統主義神学から計るならば、そこに読みとり得るのは、きわめて折衷的であまいな、神秘主義的色彩の強い信仰でしかなかったからである。

たとえばキリスト教神学のかなめ、キリスト論は正統神学の信仰規範に基づけば、キリストの両性がしっかりと理

解されているかどうかにもっとも重要な関心が払われる。現在に至るもお——たとえば七十年代以降の日本基督教団の内部論争において典型的に表われたように——イエスは神なりという正しいキリスト告白の言葉があるかどうかは、伝統的な神学において信仰を計る最大の試金石である。キリストの人性を認めて神性を認めなければ、キリストは偉人や預言者であっても神ではない。逆にキリストに神性を認めて人間性を認めないというのであれば、それは人となった神を軽視するグノーシスの異端で、正しい教義理解に至っていない、というわけである。

この点、田中に正しい神人両性の理解があったかを、正統主義の神学尺度に照らして論じたとしても、それは実に稚拙なもの、神学の名に値しないものでしかない。神学の素養もないはずの田中が、キリスト論のもっとも中心的課題である、キリストが神にして人であるという告白を「はっきりと表明していることは、興味深い」と述べるぐらいが、せいぜい精一杯の評価なのである。⁽⁴⁾

あるいは伝統的な神学者がするように、田中の日記や書簡から聖句や信仰的所感を書きぬいて、それを、その文章が書かれたコンテキストから切り離して論じたところで、とうてい田中の思いを汲みとることになるわけではない。なぜなら田中の信仰は谷中人民という場(occasion)から離れて論じることができないからである。まさしく彼の信仰的エクリチュールと九年に及んだ、谷中残留民と共生的運命とは切っても切れない関係にあった。田中の信仰の生成過程を考えると、鉾毒被害と闘う谷中人民というコンテキストを抜きにして分析することはできない。

田中正造が谷中という場で見た現実、鉾毒を撒き散らして恥じず、古くからあった農民の自治的なコミュニティを破壊する、組織的で強大な罪の噴出であった。中央による周縁の新たな創出であり、その収奪であった。

かつて渡良瀬川流域は田中の言によれば、キリストの生まれたパレスチナが、蜜と乳の流れる河南の楽土と詠われ

たように、豊穠な大地が(5)一帯に広がっていた。しかしその大地は犯され、その住民は亡びの民となって潰えた。いたい谷中を亡びの地としたのは誰か、何が田中を苦しめたのか、そして何が彼の支えとなったのか。そうした事件の連鎖と、田中のある種すさまじさをもった信仰を切り離して論じることが、そもそも不可能である。だからこれまでの神学の枠をもって、田中の信仰的言説の断片をコンテキストを抜きにして、あれこれと没時間的に、また超空間的に論じて、それはまったく味気ないものとならざるを得ない。

畢竟、田中の信仰は「正しい言説」(orthodoxy)の枠組みをもってしては論じることができない。知的解釈の体系的カテゴリーを、コンテキストを考慮せずに施す正統神学のスケールによって、その神学を読み解くことは本に縁って魚を求めるに等しい。

そうではなく、彼の信仰が真に輝きを発するのは、「正しい実践」(orthopraxis)の解放的パラダイムによって解読されたときだけである。

田中にあるのは、神学的な省察をする以前にまず「実験」があった。抽象的な神学命題を考える前に、谷中という特定の場に結びついた身を切る実践的命題があった。だから谷中、あるいは谷中人民というコンテキストに田中をしっかりと据え直し、そこから彼の言説を神学的に解読するかぎりにおいて、彼の信仰は正しく蘇る。

「智識は諸君のしれる処にて足れり。只行ふと行へ得ざるとにあり。いかなる智識行はざれば益なきのみか却て害なり」と述べてやまない田中は、実践的知の人であった。そのように知の実践性を強調する田中正造にとって、眼前の渡良瀬川沿岸三十万農民の生死にかかわる鉅毒問題の解決に、役立たない、あるいは役に立たないキリスト教信仰は信仰ではなかった。田中の神学は谷中の抑圧された民衆の知から、キリスト教信仰を徹頭徹尾問い返そうとす

るものだった。

そしてその結果得られた確信こそ、「神は谷中にあり」という福音の告知、死の地にこそ生ける神が在ますというパラドックスだった。神は虐げられた残留民を見棄てず、飢えたる者と飢えを共にする——田中の信仰的言説の概ね、決して秩序だったものではないにもかかわらず、まさしくこの確信の一点に収斂する。

いったい田中正造のこの確信はどこから生まれたものだったろうか。その信仰を鍛えた経験とは何だったのだろうか。それは神学的にどのように描き出されるべきものなのだろうか。

本稿は田中正造の神学の様相について、主として解放のパラダイムから再構築を試みるものである。これまで論じられることの少なかった彼の最晩年の信仰を、解放神学の関心に合わせて試論しようとするものである。⁽⁶⁾

解放神学は六十年代後半からラテン・アメリカの抑圧状況から生み出されたユニークな神学である。それは欧米の伝統的な神学知のシステムを打ち破り、抑圧された農民の経験を採用し、そこから一切の解釈を企画する、民衆的視座をもった神学潮流である。「貧しい者の解釈学的優位」「貧しい者の優先」を説くこの神学のパラダイムは、これまでの伝統的神学の枠では推し計ることのできなかった、「貧しきものに神を見る」⁽⁷⁾田中正造の解放的信仰の内実を、われわれの前にきつと蘇生させてくれるにちがいない。

「聖書は谷中人民の身にあり」・聖書解読の方法転換

最も一般的で伝統的な神学の方法は演繹的である。伝統的な神学の方法は聖書の中に普遍的で永遠な真理を探り、教会的な伝統を吟味することから出発する。そして人間のさまざまな問題や人生の問いに対して、いわば第二のステップとして、聖書的な真理を適用していくという順序をとる。いいかえればまず始めに聖書の学び、あるいは教派的信条の伝統から得た知があって、それが省察されて日々の行いの規範や経験を吟味する土台になっていく。

しかし田中において信仰的な知と実践はそのようなものではなかった。「多く知らんと欲せば先少しくもよく努む」⁽⁸⁾。田中の「智解を求むる信仰」(fidus quaerens intellectum)は、知と実践についてのまるで違った理解を示している。彼においては、まず谷中人民との苦学という経験が先にあり、信仰の省察あるいは聖書の理解は、そうした苦学の実践を反省するかたちで生み出される。いやそれだけではない。そうして新たに得られた神学的省察と聖書的な知が、今度は逆に実践に光を投げかけて、それを導くというプラクシスの形をとる。彼の信仰の出発点となっているもの、「見るべき学ぶべき」は、「まず残留民と谷中破滅との関係」なのである。

聖書は谷中人民の身にあり。苦痛中に得たる智徳、谷中残留民の身の価は、聖書の価と同じ意味で、聖書の文章上の研究よりは見るべし。学ぶべきは、実物研究として先ず残留民と谷中破滅との関係より一身の研究を為すべし。徒らに反古紙を読むなかれ。死したる本、死したる書冊を見るなかれ。⁽⁹⁾

田中は聖書を読むという手続きを百八十度ひっくり返してしまつた。「生きたる汝ちの心、生きたる残留民の経験、歴史をくり返しくり返し熟思熟考、去る三十一年閏宿、三十五年以来の事より今日に至りしまでを暗記暗称してこそ又新しき発明を得るなり」⁽¹⁰⁾。田中は信仰を省みるとき、まずもつて谷中残留民の「経験」を振り返つた。それを繰り返し繰り返し、熟考することから聖書の解読を始めた。聖書解読の鍵はいたずらに万巻の書冊を見ることにあるのではなく、あくまで谷中残留民の身そのものにあつた。なぜなら谷中残留民の経験は「聖書と同じ価値」をもっているからであり、また新しい発見があるとすれば、それは谷中残留民の歴史的経験にこそ鍵があると考へたからである。

田中正造の神学がこのような接近方法をとるのは、田中が、谷中人民が体験する歴史的な出来事から離れて、その戸口の外に真理があるとは考へなかつたからである。谷中で何が起つてゐるかを考慮せずに、普遍的で客観的な真理を述べ立てる神学書の数々が、実に「反古紙」でしかないことを痛感したからである。神が虐げられた地に何をもたらしたかを知ることなく、政府の発表に依拠して鉅毒事件の終了を饒舌に繰り返す教会の牧師たち———そうした人々が書齋で大事そうに紐解く「死したる本死したる書物」を、田中がすでに見限つたからである。

教会に田中は明治三十七年七月、栃木県によって滅ぼされようとしてゐる谷中村に入つた。⁽¹¹⁾それは彼が六十三歳の年であつた。県は谷中村を人の住めない地にすることによって、谷中村の亡民化を図り、そしてその策謀はさしたる困難もなく成功しそうに見えた。だがそのときに少数の農民たちが村に踏みとどまつた。多くの村民が村を棄て、村外へと去つていくのを尻目に、十九戸百余名の村人がその人外地に踏みとどまつた。このとき田中はどうしても谷中を去ることができなかった。「飼うものなき綿羊の如き人民」⁽¹²⁾を見棄てて生きることができなかった。田中の谷中での苦闘がこうしてはじまつた。

当初田中はごく普通の聖書の読み方をしていた。田中正造と聖書との出会いは、明治三十五年（一九〇二年）六月、六十二歳の田中が官吏侮辱罪で投獄されたとき、差し入れられた新約聖書を手にしたときに始まる。その一年半ほどの前の明治三十三年十二月、前橋地方裁判所での鉾毒問題の審理の最中、田中は立会検事の無道な論告に腹を立てて大あくびをして見せた。それが官吏を侮辱したというので大騒ぎになり、審理の結果有罪となって入獄した。このとき監獄のなかで田中は聖書を手にとり、深く心を動かした。それ以後、新井奥達と親交を深め、また鉾毒問題に関心があつたキリスト者たち、内村鑑三や山室軍平らとの交友の中で聖書の知識や信仰を育ててきた。「今後は聖書に付、一ヶ条づつ、最も難題の処の研究を、諸士に仰ぎ度候」という言葉には、聖書の文知に浅いと自らを見る田中が、学識ある研究者や先達から聖書を学ぼうとしていた事情がうかがえる。ここにある田中の姿は、ごく普通の、伝統的な聖書研究の方法に従っているということだけである。

しかし田中はある時期から聖書を読む方法をまったく変えてしまった。聖書を読むべきときに、まず学ぶのは徹底して谷中存亡の歴史の他にないと考えるようになった。それこそが聖書を解読するときにまず知らなければならない事がらとなった。谷中はそこから、政治も法も含め、信仰の一切が始まる軸となった。聖書の救いの真理は、もはや高名な聖書学者や牧師に教えるを仰ぐことによってではなく、あくまで谷中人民の身を通して知られるものとなった。

いったい田中正造に何が起こつたのか。彼に「聖書は谷中人民の身にあり」と言わせるまでに、聖書読解の手続きを百八十度転換させた理由はどこにあったのか。⁽¹⁴⁾

たしかに従来にも田中の信仰的生活に言及した論考はいくつかあつた。田中が実践の人であり、谷中人民の中に生きている中で鉾毒被害の不正義を告発し、そして信仰の何たるかを考えた、という事情に言及する評論はあつた。だがそ

うした論考の多くは、あたかも田中が最初から最後まで一貫し、揺るぎない「信仰の人」であるかのような印象を与えるものでしかなかった。いや、たとえ田中の民衆理解の転換には言及しても、その転換が田中の聖書の読み方、また信仰の内容をラディカルに変えた事実分析のメスを入れたものはなかった。せっかく田中の谷中での苦学に注目しながら、その苦学が民衆への回心のみならず、神学においても大胆な回心を成し遂げていることを論じたものはないのである。

解放神学の解釈学的円環・田中の転換を読むにあたって

「解釈学的円環」(hermeneutic circle)という、解放神学によって提唱された聖書解釈の一方がある。それは解放的实践から信仰を問ひかけ、次にそうして得られた信仰理解が今度は、逆に実践を方向づけ強めるというダイナミックなブラクシスの解釈学である。それは抑圧された者のコンテキストから神の言葉へ、そして神の言葉から虐げられた者の状況へと交流する聖書の読み方である。指導的な解放神学者の一人ホアン・セグンドはその手続きを次のように要約する。⁽¹⁵⁾

先ず始めにわれわれの現実の経験がある。それがイデオロギーへの疑いを生み出す。次に、このイデオロギーへの疑いが深くなってイデオロギー的上部構造全体、特殊には神学への疑いとなる。さらに次

見よ、神は谷中にあり(上)

に、(疑いにもとづく)神学の新たな経験は、これまでの聖書解釈が重要なデータを考慮していないという釈義的疑いをもたらす。そしてついに新しい解釈学、言いかえると信仰資料である聖書を、われわれ自身の新たな知によって再解釈することが成就する。⁽¹⁶⁾

この解釈学で注目すべきことは、神学の出発点が経験にあるという点である。何だ、そんなことならすでに欧米神学者——シュライエルマッハーも実存主義神学者たちも、言っている旧知の方法ではないかと、性急に判断して事を収めてしまつてはならない。解放神学のそれは、ブルトマンが聖書神学で提唱したような、一般的な人間「経験」を指して言うのではない。いわんや、通俗的な聖書入門書がその冒頭でしたり顔をして勧めるような、聖書を深く理解するためには、自身の日常経験に照らして聖書を読み解くことが大切だ、という意味の「経験」を言っているのではない。そうではなくて解放神学の方法では、ある特定の経験、しかも認識しようとする者の側が、自らを主体的に関わらせていく解放的プラクシスの必要性が言われているのである。

解放神学者によって提唱された、経験から始まるこの解釈学は、田中の神学的転換を吟味する上で、ひとつの有効なチャートを提供してくれる。言うまでもないことだが、田中の聖書への動機、信仰の最初のモメントは鉱毒事件の経験を前提にしている。そして聖書を読むという営みそのものは、そのような問題の解決を見出すという能動的な田中の行動に關与している。田中において聖書を読むということは、つねに彼自身の参与を前提にしているのであり、神学的命題のは非から始まっているのではなかった。

「孤身单影、一冊の聖書。——我が六十余年辛苦の実験で、基督を読む。基督に照らして、我が心を読む」。木下

尚江が『田中正造翁』の中で、獄中で聖書を読む正造をどのように言いあらわした姿勢は、晩年の田中正造を的確に示している。生涯を賭した「辛苦の実験」のなかで聖書を解読し、キリストを探る。そしてそのキリストによって自身の主体の在り方を読み解いていく、という田中の方法は、いわば上へ上へと循環しながらのぼりつめていくスパイラルな構造をもっている。

このような田中の方法は出発からしてすでに解放神学の解釈学に近いものがある。解放神学の解釈学も、経験において獲得された知をさらに積み重ねて上昇させ、それをさらに批判的に吟味しながら実践的知を得ようとする方法だからである。

だがとりわけこの解放的解釈学が興味深いのは、田中が谷中残留民への、いわば回心をする前後の信仰様態、谷中残留民の中に神の顕現を見出していく「谷中の苦学」を解読しようとするとき、実に鮮明な手がかりをもたらしにくれるからである。田中正造がいう苦学は、ウルグアイの神学者セグンドが言う解釈学的円環の各ステージを、どの時点でどのように実現していたのか（あるいは実現していなかったのか）の分析を通すことで、その意味をわれわれの前に明らかにする。谷中での苦学の経験が、聖書の読みをどのように新しくしたのか。そして聖書からどのような展望を谷中に、そして日本の将来に彼は見たのか。そうした問いを頭に入れて、われわれは田中正造のコンテキストに注意を払いつつ、その豊穡な神学の世界に分け入ることにしてみよう。

「飼うものなき綿羊の如き人民」・田中の初期民衆観。

田中正造が、栃木県の官吏によって滅ぼされようとしている谷中村に入ったのは、明治三十七年七月三十日、彼が六十三歳の年であった。そのとき谷中は筆舌に尽くせない悲惨の中にあり、田中の目には、谷中の農民が実に無力に見えた。権力の無法にも怒らない愚昧な人間たちに映った。彼には、権力の命令に逆らって残留の道を選んだ農民が、怒る事をしらない無知な民衆に見えた。田中はそうした農民を「飼うものなき綿羊の如き人民」⁽⁷⁾と見て憐憫した。田中はこの飼う者のいない羊を導く、羊飼いとなろうとした。民衆のために、民衆を肩代わりして、無非道な行政権に持ち前の正義感から激しく怒った。田中にとって谷中の残留民は田中が保護してやらねばならない可憐な綿羊であった。田中は谷中人民を憐憫することから、谷中での闘いを出発させた。

この時期（明治三十七年）荒畑寒村は田中が測量を強行しようとする県庁の役人や巡査を追い払う姿を見て「野における義人」「旧約聖書の預言者の姿を見るような感じを受けた」とも懷述しているが、まさしく田中は預言者のごとく内に向かつては、農民を叱咤し、外に向かつては谷中を一身に代弁して闘った。田中は谷中の現実から発して鉾山の経営者古河市兵衛、それを庇護する栃木県官吏、そして日本政府を糾弾した。その批判はただ政治世界だけではなく、日本の教会にまで及んだ。

而して日本キリストの自家はいかなるか。小心翼翼古来の方針を取捨せず、只管神の言葉をのみけんけんふく読するのみ。又何等俗界に技能を顕わさず、真のキリストの如く東西に奔走するものあらず、

正端明白破邪顯神の眞実を叫ぶにもあらず。(中略) 机上の研究となりて、宗教にも又遠くして、其名と形と汚れたる処には立ち入らず。浄々潔白には相違なし。面表其名と形とは汚れたりとて、其実の汚れざるものあるを探ぐりもせずして、汚れたる処は遠く離れて近よらず、火中の落ち穂を拾ふの勇氣なきは、是れキリストの精神を欠く処なり。⁽¹⁹⁾

田中は教会に向かつて谷中人民のために吼え猛った。キリスト教信者は「身を汚さず」(同)。しかしその行いは「下級人民の正直な人の生活にも及ばざる弱き精神なり」と糾弾した。田中は悪を打ち破る「神の眞実」を叫ばない教会を「眞のキリストの如く東西に奔走する」こともない教会が、行動しないことに焦燥し怒った。⁽²⁰⁾

「宗教の害は無形にして見へざるもの多し」「宗教の害は精神より出でて精神を亡すなり」田中が怒ったのは、貧しい者への無頓着さであった。谷中に対する無関心さであった。谷中のような悲惨と抑圧の地から「遠く離れて近寄らず」、「火中の落穂を拾う勇氣のない」現実であった。それは田中によれば「キリスト精神」を欠いた無氣力な教会の姿であった。田中は谷中人民のために、口を開かない人民に代わって、教会に向けても吼ええかけていた。

明治四十年六月末から七月初めにかけて、ついに谷中残留の十九戸に対し、家屋の強制破壊が行われた。残留民は一切の家屋を破壊され、亡村に野ざらしにされた。しかしそのとき十九戸百余人の農民は、老人も子供も含めて全員が破壊された家の跡に、粗末な小屋を建てて、深い決意を胸にして、改めて座り込んだ。残留民は誰一人として動くとしなかった。「我々は世に如何なる法律ありとするも、官吏が人民の家を破り、田圃を奪うに至ってはもはや、生命をうばわるるほかなしとの決心に候」と、一人の残留民はその心を手紙に書き綴っている。⁽²¹⁾

だが田中は、この時期、谷中に残留民とともに踏みとどまっていることの重みが、自身にも十分に理解されていなかった。彼は谷中人民と共に生きながら、しかし実はその民の外に立って、なお指導する知識人の目で彼らを見ていた。谷中農民の一人としてではなく、彼らの保護者、指導者として見ていた。谷中はまだ彼の前にその意味をあらわさなかった。

谷中人民もいまだ、そこから一切が始まる神学上の特権的場となっていなかった。

田中はまだ谷中人民にかわって、谷中人民のための神学をしていた。いわば田中がキリストの代理者であり、谷中の民衆は田中によって救われるべき客体としてしかなかった。田中が自分の無理解を知るようになるまでにはまだ数年の年月が必要だった。

「人はパンのみにて生きるものにあらず」・田中の民衆の発見

明治四十二年五月二十八日、田中の日記に突如としてマタイ福音書四章四節「人はパンのみにて生きるものにあらず」の聖句が引用されはじめた。

いかなる人にも、野に裸体のまま風雨にさらさば真面目となれり。此時の一瞬間神に救るるなり。又悪魔にさらわるるなり。石をパンにせよとは此時にあり。人はパンのみにて生きるにあらずと答えしは

(22)
此時なり。

聖書の他の聖句が一回あるいは、せいぜいが三回ほどであるのに、この聖句の引用はこの日を皮切りにして、六月、七月、八月と書き綴られ、そして大正二年七月十三日、死の直前にいたるまで実に二十四回に及んだ。⁽²³⁾それはあたかも壊を切つて、ほとぼる洪水のようであり、しかもその頻度量は圧倒的であつた。

なぜ田中はこの聖書の句にそれほどまでに拘つたのか。それまで引用される事も稀だつたこの聖書句がなぜ唐突に、しかもその後繰り返し繰り返し言及されるようになったのか。いったいこの時期に何が田中に起こつたのか。

そのことを解く手がかりとして、この聖句がはじめて記された直前の記事を見てみよう。その直接の契機は一人の残留民の死にあつた。上記の引用した聖書箇所⁽²⁴⁾の直前には水野彦市の死の事情が書き記されている。

一昨二十六日の夜八時、東京京橋和田病院長古河町に降車す。谷中水野は四時四十分すでに死すとの報あり。和田氏直に東京に帰らる。たとへ病者を訪わざるも心はずでに診察を受け、又診察せられたりとしるす。但し死者を蘇らせ賜へと乞わざりしは其時予の信仰の足らざるを覚えたり。⁽²⁴⁾

水野は多年の水害と粗末な仮小屋生活がたたつて病身となつていた。しかし生活困窮のために医者に見せることもできなかった。田中はこれに心を痛めて上京し、以前に鉅毒被害民を診たボランティアの医師を訪ね、事情を話して谷中村への往診を懇願した。医師はこれを快諾した。田中は喜んで一足先に帰り、その到着を待つて出迎えのため駅

見よ、神は谷中にあり(上)

頭に立った。しかし医師が古河駅に到着したとき、谷中から急使があつて水野の死を告げた。使者は水野が事件の解決を見ずに死ぬのは残念だという言葉を残して死んだと告げた。それを聞いたとき、田中は止めどなく涙したという。

寡黙な北関東の農民であつた水野は、それまで自分の思いを口にするなどなかった。それを、田中は怒る事を知らない愚昧な精神と受けとつていた。虐げられても、その非道の理を悟らない農民を太古の民と考へてきた。そしてそうした蒙昧な民のために、かれらを導くのが自分の使命だと思つていた。

しかし事實はそうではなかった。農民は田中が考へる以上に、深く考へていた。田中が怒る以上に深い憤りをもつて怒つていた。そして最後の死のときに、その胸の思いを一挙に吐き出した。

水野の思いを知つたとき田中の慙愧は深かつた。田中ははじめて自分の眼前で、普段は何の氣負いも怒りもみせない谷中人民が、実は内にきびしい覚悟をもつて闘いに従事していたことを知つた。それは田中をはじめ、知識人たちによつてなされた、居丈高に不正義を詰問し、大声でする正義の闘いとはまるで性格を異にするものだった。それは声のない、しかしその実身を賭した闘いであつた。田中は彼の意志とはまったく関わりのないところで、谷中人民が闘いの中核となつていたことを知つて胸を詰まらせた。悲惨の中で生きること、それを生きぬいてそれを突きぬける外に救ひはないことを彼らがとうの昔に選択していたことに氣づいて自分を恥じた。田中は水野の死にあつて、福音書のイエスの死者を蘇らせた奇跡を信じて、それを乞わなかつた自分を悔いた。そして田中は谷中人民が谷中で闘っている闘いこそが本当の闘いであることを知つた。彼はその思いを知つて、「人はパンのみにて生きるものにあらず」という聖書の言葉を書き添えた。

「人はパンのみにて生きるにあらず」という聖句は、言うまでもなく、イエスが荒野で四十日四十夜断食し、悪魔に

誘惑されたときに述べたという福音書の言葉である。イエスが断食で空腹のきわみにあったとき、もしお前が神の子であるならば、石をパンに変えてその空腹を満たしたらどうかという悪魔の言葉に答え、イエスが発した言葉であった。

この年、明治四十二年、すでにこのとき「定職、定住、定食なく、水中の仮小屋に生活する三カ年」の谷中残留民の生活は困窮のきわみにあった。彼らは一片のパン、一塊の握り飯の重みを骨の髄まで知っていた。しかしそれだけが人として生きる理由ではないことを、水野は自分の死にざまをもって田中の眼前に示した。

いや水野の死は田中に農民を見る眼を変えさせただけではなかった。はじめて語られた谷中残留民の胸の奥底が、信仰的にも田中に決定的な回心をもたらしした。

一つのパン容易ならず。一握のめし是れ誠に我生命たり。然れども人はパンのみにて生けるものにあらずとは、之神のあるありとの御言葉なり。⁽²⁶⁾

これまで田中はイエスのように誘惑を受け、枕するところもなく労苦しているのは自分だと思っていた。しかしイエスのように悪魔の誘惑を退け、人はパンだけで生きるものではない生き様を実証していたのは、田中ではなく実に谷中の農民であった。「之神のあるあり」という秘儀を田中に示したのは実に谷中の残留民そのもの達であった。田中は水野をはじめ残留民十九戸の家族一人一人を見ていながら、本当には見てなかった事を悟った。田中は自分が聖書を読みながら、本当に読んでいなかったことをはじめて知った。そして自分の目ではなく、谷中農民の目によって、

聖書を読みはじめようとした。谷中人民のためにする神学ではなく、谷中人民を軸とし、そこから始まる神学に着手しはじめた。

「民となれ、神を見る」・民衆の知への回心

それ以降田中は残留民自身の視点から聖書に向き合おうとした。農民の上に立って、それを指導する者としてではなく、田中自身が残留民の一人になろうとし、残留民の一人として聖書を新しく読み始めた。そのことが聖書の理解を変えていった。それまで田中は谷中の日々代わり行く状況のなかで聖書を己の確信のために読み、解釈していた。だが今やそれをまったく止めてしまった。そのなかで聖書は新しく田中の前に開かれた。それはまた田中の谷中を見る眼を変えてもいった。そうした中で彼は愚と見える農民の知が実に豊かであり、普遍的であり、根本的であるかを知りだした。

田中と言う、知ある者から知を得ていくのは順である。愚かな者から知をえようとするのは、逆である。けれども順によって得られた知は、しょせん人間の知にすぎない。愚かな者から得る逆の知は、人の知ではなく天の知である。下民、細民、貧窮者は世の知識には乏しく、だから学問的には愚かとされる。けれどもこの愚かさや愚かな人こそ多数である。天に口はない。だから天は人を介して伝えざるをえないが、まさに衆愚の口から天の声は発せられる。天の理は知識ある人に在るのではなく、愚人衆愚の言に発する。衆愚は人には愚に映ろうとも天には愚ではない。も

し下からの学を尊重すれば、それは天にかなう。もし上からの知を働かせれば、人には速やかに理解してもらえが、天の理には遅くなる。上学下達しない。しかし下学は必ず上達する⁽²⁷⁾。

ここで田中の言う「天」を神と言い換えても、また「天の理」を神の意志と読みなおしても、決して間違いではない。神の歴史への意志は、知識人によって知られるのではなく、民衆、それも排除された民によって知らされる。上学下達ではなく下学上達、上から下への知ではなく民衆の下からという、この知のシフトは、田中自身の社会を見る目、人生を知る目、政治や世界を測る目、いや彼の信仰の視点、神を知る目そのものを変えていった。「谷中の歴史は第一に心得べきなり」と知った田中の聖書の読み方はラディカルに変わってしまった。今や第一のモメントは谷中村の現実を徹頭徹尾知ることになった。そこにますます身を沈めて苦難をともにすること、そして残留民から聖書と世界を見ることになった。「苦痛中に」獲得された経験を繰り返し繰り返し吟味し、それを聖書に引き比べることに転換したのである。

ここにいたって初めて田中にとって谷中人民の身は「聖書と等価」、いや聖書を解読する作業のなかでの導き手、解放神学の用語で言えば「解釈学的鍵」(hermeneutical key)となった。

繰り返しれば、田中正造ははじめからこの民衆的な知のありかを残留農民の中に認めていたのではなかった。はじめは彼もまた近代的な知識を身に纏い、「人民権利に暗く」「誠に太古の民」そのものである農民を指導する前衛として谷中に関わりつづけた。田中はいわば人民の外に立ち、かれらの保護者をもって自分の使命としていた。「飼うものなき綿羊の如き人民」という言葉がそれを如実に示していた。

その後明治四十三年の関東大洪水にあたっての残留民の体験から、田中は教える者から教えられる者へと転換を余

儀なくされた。彼は根底から造りかえられてしまった。そのとき田中の眼前に農民は無蒙な太古の民としてではなく、同志とし、友とすることができるようになった。農民と同じ地平に立ち、同じ視点をもつことができるようになった。いや事態はもっとラディカルであった。田中が先頭に立ち、人民がその後を付いていくという構図から、いわば谷中の愚直な民衆が先頭に立ち、田中がそれに付いていくという構図へと転換したのである。明治四十四年十月田中は近藤政平にあてて「ここに日本第一智謀者、日本第一の富有者たる谷中村民と枕を同うするの快楽あるを覚えたり」と書く。⁽²⁸⁾まさしく解放・救済の良き音信は知者や力ある者を通してではなく、むしろ「無学な者」「無力な者」「世の無に等しい者」(コリント第一、一・二七、一八)を通して来ることを田中は、この時期身をもって知ったのである。そのように言いきることがいかに苦い体験を通してであるか、それは想像に余りあるものが有る。しかし田中は明治四十三年の洪水があつて以来、過去の田中と別の人間になったかの感がある。田中は谷中農民の中に「日本第一の智謀者、日本第一の富有者」を見るようになった。そうした人民の仲間となり得たことが、田中の大きな喜びになっているのである。田中はこの時期より上から谷中の村人を指導して啓発していくことが誤りであることを知った。すでに田中が明治の知識人として蒙昧な農民を権利に目覚めさせていくということが放漫であつたことを知った。今や田中は谷中の残留民の声を借りて、その目を持って信仰を省察していく事業に着手するようになった。もし解放神学者グティエレスの次のような解放神学の定義が正しいとするのなら、このとき田中は解放神学に手をかけたのであつた。

抑圧された者たちが自由に声をあげ、社会に、そして神の民の心に、直接かつ創造的に自分を言い表

すとき、また抑圧された者自らが「希望の説明」(第一ペテロ三・一五参照)となるとき、そして自らの解放の先頭に立ったとき、われわれはそのときに真の解放神学に手を懸けるのである。⁽²⁹⁾

谷中の農民が先頭にたち、田中はその後を付いていくなかで、田中は俄然聖書への興味がほとばしり始めさせた。聖書が田中の転換を待っていたかのように、新しい世界を開き始めたからである。田中はむさばるように聖書の一字一句を読み解いていった。それは田中に残された時間との闘いでもあった。「神若し我に三年の寿を以てせば、新約聖書を読畢らんか。わがみの願は誠に深き御願なり」⁽³⁰⁾

この時期を境にして、田中の大きな関心事となったのは、聖書を、切り捨てられた谷中残留民の目をもって紐解いていくことであつた。イエスの福音を、そしてキリストの意味を日本の政治社会的、文化的な光の中で読み取ることであつた。

「民の心を以心とす。民となれ、神を見る」⁽³¹⁾。田中は谷中の抑圧された人民の痛みに特権的な場所を与え、それを手放さなかつた。彼らの苦衷が神学的思考の場となり、谷中の苦しみが神(theo-logical)を知る場となった。

「見よ、神は谷中にあり」・神学的場 (locus theologicus) と谷中の

明治四十四年、田中は島田宗三に次のような趣旨の手紙を書き送った。これからは村人に教えようとするより、ま

ず自分が教えられるのだという態度方針を執ってほしい。自分は谷中に入って以来、教えよう、指導しようとして失敗した。はじめから谷中人民の話を聞こうと勤めていたら良かったのだが、そうしなかった。聴くことを後にして、教えよう、ただひたすら教えようとしてしまった。しかしどうか「聞かせる」ということを「聞く」ということに改めてほしい。これが正造の願いである、と。⁽³²⁾

田中はその生涯の終わりに近い時期にようやく「聞く」ということに開眼した。田中は谷中の残留民に教諭するという立場から、むしろ田中のほうが谷中の民衆から学び聞くという視点へと転換した。いわばそれは田中における民衆への「悔い改め」(回心)であった。

そのような民衆の知への回心は神学的にも重大な転換を正造に促した。まず考えるべきは自分がどう思うかではなく、谷中農民がどう考えているかであり、それに付いていく形で田中自身の信仰的内省があった。田中における神学的ブラクシスは、谷中人民の経験を追う「第二の行為」となった。

このような田中の信仰と不可分に結びついたブラクシスは、当時の教会の信仰理解と大きく異なっていた。すでに明治後期となっていたこの時代、日本のキリスト教は主知主義へと傾斜を深め、正しい教義、正しい信仰告白の言い表しへと力点を移していった。キリスト教は個人の内面理解へと神学の力点を変えて次第に社会から退き、社会問題はやがて国家がすることであり、キリスト教は個人の領域の事柄となっていた。

いやいまだ社会的関心をもつ、キリスト者を含め当時の開明的知識人のいわゆる「社会問題の実践」とも田中の信仰は大きく異なっていた。

明治から大正にかけて開明的な知識人の多くが、イエスの人道主義や愛の普遍主義に惹かれてキリスト教に関心を

もち、そのある者はたとえば有島武郎のように、実際キリスト教徒になっていったりもした。彼らはキリスト教の講演会や教会の説教、あるいは諸外国の人物や書物などを通して愛の教えを知り、そこからさまざまな「社会問題」へと関心を高めていった。実際日本に「社会問題」を発見したのはキリスト者たちであった。日本の社会主義の黎明期では多くの社会主義者が同時にキリスト教徒でもあったことがそれを裏付ける。かれらにとって社会問題は愛の教義からのヒューマニスティックな帰結であった。すなわちそこでは信仰が第一の行為として備わり、そこから促される形で社会問題への参与という第二の行為⁽³³⁾があった。

荒畑寒村の証言にもあるようにこの当時、キリスト者は社会主義者と肩を並べて足尾鉾毒問題に深くかかわった一大勢力だった。日本キリスト教婦人矯風会の矢島楫子、無教会の内村鑑三、社会主義者でもあった逸見斧吉、石川三四郎、木下尚江などがそうである。彼らは多かれ少なかれ信仰結果として鉾毒問題にかかわっていった。イエスの愛や義に促される仕方⁽³⁴⁾で谷中に関心を抱き関わった。

だが多くは旧士族階級であったこうした開明的なキリスト者にとって、所詮足尾農民そのものは救済の対象以上ではなかった。農民たちは貧しい、資本家によって虐待され、権利状態を剥奪された、哀れな民であった。そして谷中はいわば神の不在の地であった。その神なき地に神の愛をもたらそうとするのが、こうした旧治者階級の進歩的なキリスト教徒の信仰であった。彼らは視察団を組織して現場に見学いき、そして帰っていった。帰って講演会を開き、救援会を組織し、薩長閥の政府を糾弾し、人々を啓発し、足尾鉾毒問題への啓発に努めた。その真摯さ、誠実さを認めるにやぶさかではない。

しかしそれでも彼らの舞台は谷中の外であった。平民ではなく旧士族であった彼らには、谷中の農民自身が何を思

い、何を考えているかはほとんどその信仰に影響しなかった。それは虐待された者を哀れみや同情によって論じようとするパターナリズムの、貧者の神学以上のものではなかった。

しかし田中はそうでなかった。田中の場合、信仰は谷中の民衆の後についていったときに生まれた第二のステップであった。田中は谷中人民の心の内奥を知るに及んで、彼らの目から聖書を新しく読み始め、谷中人民との経験の中から、神の在りかを学び直した。

明治四十二年八月の日記で、田中は「かかる目の前によりき教ありながら、今日まで茲に心付かざりしは愚なり、目なきなり」と記し、そして「かかる愚を以て神に近付ん事のおよへもよらぬ事かとおもうほどなり」と書いた。⁽³⁵⁾なぜかといえば、

神は我眼前にあり。神や必ずしも人に遠からず。目前を見れば必ず神存す。遠くを見れば神なし、近くを見れば神存す。染宮與三郎氏は即ち神の使へなり。此人は谷中にあり。もし夫神を見んとせば、先此人の家庭を学んで而してのち神のみに至るべし。染宮與三郎氏の門は即神、即ち天国に入るの門なりとは知られたり。ありがたしありがたし。⁽³⁶⁾

神は遠くにいるのではなかった。神は田中のすぐ近くに顕現していた。染宮與三郎という一介の残留農民を媒して谷中の只中に在った。田中はそのことに今まで気がつかなかった。そんなことも気づかないで、神を知ろう、神に近づこうとしていた自分は愚であった。そう田中は言うのである。

「見よ、神は谷中⁽³⁶⁾にあり」と田中は喝破した。また「神は谷中に居れり。人も心も谷中に居るべし、神と共に進退すべし」と断言した。⁽³⁷⁾田中にとって谷中人民が神を知る上での教科書となった。そしてそれは田中に神がどこに在るかを示すものとなった。彼の理解によれば、神は谷中という特定の歴史の場に置かれた困窮の民に自身を顕わすのである。鉅毒被害になった谷中村の共同体のうめきに応答するなかで、神は自分を知らしめるのである。

もはや神の何たるかは、東京の高名な牧師の説教壇から知られるものではなくなった。神は谷中人民という、いわば「歴史の下側」(underside of history)の民衆を媒介して知られるものとなった。田中において信仰はそうした谷中人民の経験を省察するものとなった。

彼は残留民そのものになりきろうとして、その場を離れなかった。そしてその結果、田中は谷中に神を見出した。「見よ、神は谷中にあり、聖書は谷中人民の身にあり。」⁽³⁸⁾田中は谷中人民を神認識の「特権的な神学的場」(privileged theological locus)とした。

谷中の人民を神学的場そのものとする、そこを神認識の第一級の場とすること、そのことが最晩年の田中の信仰をしてユニークな解放神学とした。谷中はそれまでも信仰の修練の場、信仰的生活に新しい息吹を備える場ではあった。だがそれ以上に今や、谷中は田中にとって神と出会う場として認識されることになったのである。

(以下、田中正造の神論、キリスト論、神の国論については、次号に掲載)

- (1) 林竹二『田中正造の生涯』(講談社、一九九一年)二二八—二二九頁。
- (2) 田村紀雄『私にとつての田中正造』(総合労働研究所、一九八七年)一〇頁。
- (3) 例えば上藤英一『近代日本社会思想史研究』(教文館、一九八九年)一六七—一八五頁、田中正造論——社会思想史的試論——。
- (4) 竹中正夫『田中正造の聖書観』、杉井六郎先生退職記念事業会編『近代日本社会とキリスト教』(同朋舎、一九八九年)三五五—三七〇頁。
- (5) 『田中正造全集』第十三卷(岩波書店、一九七七年)八一頁。以下、『全集』と略す。
- (6) 以下に本稿の論者は田中の神学を、解放神学的視点にあわせつつ幾つかのテーマのもとに論じることにする。テーマはプロテスタントの伝統的な組織神学の配列順を便宜上踏襲し、神学の課題と方法、聖書、神、キリスト、救済、そして神の国と終末の教説といった順にする。もちろん田中は専門的な意味での神学者ではなく、遺稿においても神学の主題、罪、恩寵、希望、神の国、永遠の生命といったものが組織だつて神学的に極められているわけではない。しかし田中は、虐待された者の救済というユダヤ・キリスト教信仰の重要な主題を発見し、確かな新しい聖書の読み方、解釈的神学の鍵を備えたと言ひえる。
- (7) 『全集』十三卷、三四九頁。
- (8) 『全集』十一卷、二七三頁。
- (9) 『全集』十九卷、一六五頁。大正二年(一九一三年)二月十二日、島田熊吉、同宗三への書簡。
- (10) 同、前掲箇所。
- (11) 足尾鉋毒事件の経過については多くの解説書があるので、この論考では直接に解題しない。
- (12) 『田中正造の生涯』七三四頁。
- (13) 『全集』一七卷、三五五頁。明治四十一年五月二十四日、逸見弁吉への書簡。
- (14) 聖書をどのように読むか、また聖書の權威は何かという問いは、聖書学だけではなく現代神学における論争的な問題である。もしプロテスタントの正統的な神学者であれば、田中の手法を「聖書のみ」の原理を押し下げるものとして糾弾するにちがいない。彼らからすれば、そうした方は聖書の權威をないがしろにした、「コンテキストにテキストを従属させる」誤まつた解釈学である。聖書を人間に引き寄せて、神の言葉を自分の望むように捻じ曲げた手法であり、それは信仰の「唯一絶対の規範である聖書の權威」を相対化し、神の言葉を人間の経験、コンテキストに同列においてしまうと批判するにちがいない。
- (15) セグンドがここで用いている「懷疑」の概念はポール・リクールの援用である。セグンドは既成の社会を支えるイデオロギーが、たとえそれと意識されなくとも神学思想と教會的活動の方向一般を統御していると考ええる。Alfred T.

Hennelly, *Theologies in Conflict: the Challenge of Juan Luis Segundo* (New York: Orbis Books, 1979) p. 109.

- (16) Ibid.
- (17) 『田中正造之生涯』七三四頁。
- (18) 田村、既出、八頁。
- (19) 『全集』十二卷、二七九頁。
- (20) 『全集』十二卷、二八二頁。
- (21) 林竹、既出、一五一頁に引用。明治四十年七月二十一日付け、谷中救済会に宛てた残留民書簡。
- (22) 『全集』十一卷、二二四頁。
- (23) 竹中正夫、既出、二六八頁。
- (24) 『全集』十一卷、二二四頁。
- (25) 林竹、既出、一六三頁。
- (26) 『全集』十一卷、二二〇頁。明治四二年(一九〇九年)八月二十六日。
- (27) 『全集』十二卷、四〇四頁。
- (28) 林竹、既出、一〇七頁。
- (29) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 1973) p. 307.
- (30) 『全集』十一卷、四一九頁。明治四三年。
- (31) 『全集』十三卷、三七〇頁。大正一年。
- (32) 『全集』十八卷、四六〇頁。明治四四年(一九一一年)七月十九日書簡。
- (33) 田村紀雄、既出。五頁。

見よ、神は谷中にあり(上)

- (34) 『全集』十一卷、三〇七頁。明治四三年(一九〇九年)八月二十七日日記。
- (35) 『全集』十一卷、三〇七、三〇八頁。同上。
- (36) 『全集』十九卷、一六五頁。大正二年(一九一三年)二月十二日書簡。
- (37) 『全集』十八卷、四六三頁。明治四四年(一九一一年)七月十九日、島田宗三宛て書簡。
- (38) 註(36)に同じ。